

## 人間の自然について

我々は、現実の人間のあり方を観察し、評価するとき、たとえ暗黙のうちにてであっても、人間らしい人間のあり方を想定している。それは、非人間的なあり方と対比して本来の人間にふさわしいと考えられる人間のあり方である。それは、我々の価値判断によってつくられるものではなく、我々がそれに依拠して価値判断を下す根拠でもある。したがってそれは、我々が作ったり変えたりすることができないという意味で「自然な」人間のあり方である。我々は、これを「人間の自然」と呼ぶことにしよう。もしもこのような意味で人間の自然が存在するとすれば、それは人間に関して相対立する理論や意見を統一する基礎となるであろうし、もしそれが存在しないとすれば、人々の人間観の違いを統一することは結局不可能だということになるであろう。果して我々は、人間の自然が存在すると考えることができるのであろうか。またできるとしたらどのようなものが人間の自然と考えられるのであろうか。<sup>①</sup>

社会学者ニスベットは、人為的と対比した意味で自然的と考えてよいほどに、基本的かつ普遍的な規範は存在しないという。彼は、規範はすべて社会化の過程を経て内面化されたものであって、より完璧に内面化された

## 中村 清

とき自然だと感じられるにすぎないと主張する。彼によれば、殺人や窃盗など今日のいわゆる「文明社会」ではほとんど共通に禁止されている事柄も、社会によっては許容され、あるいは称揚さえしたことがあるという。<sup>②</sup>彼の指摘が正しいとすれば、人間は時にまったく反対の文化を醸成させる可能性があることになる。ニスベットは、人間の行動様式には常にこうした文化的に決められた要素が組み込まれているから、我々のいう意味での人間の自然を求めることは不可能だと考えているわけである。

社会学者や文化人類学者がしばしば人間の自然を否定するのに対して、動物学者はこれを肯定する傾向が強い。彼らは、一見多様にみえる諸文化も、実は、生物としての人間に固有の遺伝的特性を共有していると考える。たとえば比較行動学者アイブル・アイベスフェルトは、人間にも、他の動物と同じように、同種の仲間を殺すことを本能的に嫌悪するような傾向性が遺伝的に備わっており、これが殺人を悪とする倫理の生物学的基盤をなしているという。<sup>③</sup>また社会生物学者ウィルソンは、奴隷制度はある種の社会性昆虫には自然であっても、人間にとってはその本性（自然）に反するから、安定しえないという。<sup>④</sup>彼らは、人間の遺伝的特性が基本的には人間の文化のあり方を決めていると考えるのである。人間の自然という概念はこのように生物としての人間に共通に備わっている遺伝的特性を意味する



ものと考えられることがある。

進化した動物として人間をみる場合、人間の行動（思想を含めて）は、動物の一種としての人間に遺伝的に継承された生物学的特性と、それぞれの個人が属する社会の文化とによって規定されていると考えることができる。前者は、生物学的遺伝によって継承され、後者は後天的な学習によって継承される。前者は、遺伝子に蓄えられた情報だけが生物学的増殖を通じて継承されるから、種としての人間に遺伝的変異が起こらないかぎり変化しない。しかし、後者は、それぞれの世代の獲得した文化が学習を通して継承されるから、異なる人間集団では異なる方向に展開する可能性がある。こうして人間の行動様式は、種としての人間に共通な遺伝的的特性と各集団ごとに独特な文化的特性の合成されたものと考えることができる。

このように考えるならば、我々の問題は、文化的特性は遺伝的的特性と如何なる関係にあるか、つまり、人間の行動様式を構成する文化的特性は動物の一種としての人間の遺伝的的特性とどのように関係しているか、という問いだといえよう。この問いに対して、一方では、文化的特性の展開可能性は遺伝的的特性によって決められているから、遺伝的特性を十分に解明すれば、その可能性もまた解明されるという答があり、他方では、文化的特性は遺伝的的特性が未決定に残している部分を補完するものであるから、その可能性は遺伝的的特性によっては決められないという答がある。上記アイブル・アイベスフェルト、ウィルソンは前者の例であり、ニスベットは後者の例だと考えることができる。

上の二つの立場は、一方が人間の自然を認め、他方がそれを否定する点では対立している。しかし、両者は文化の如何にかかわらず共通な人間の遺伝的的特性に人間の自然を見出そうとする点では同じである。違いは、前

者が、現実の人間行動の中にそのような遺伝的的特性によって規定される共通性を見出すことができるというのに対して、後者は、現実の人間行動にはそのような共通性を見出すことができないというところにある。この対立に限ってみるならば、ニスベットの言い分の方があたっているようにみえるかもしれない。人類学的研究は、一見、生理学的反応とみえるほどに基礎的な人間行動でも文化によって異なる場合があることを豊富な例によって示している<sup>(5)</sup>。しかし、多様な文化の存在は、必ずしも文化が遺伝的的特性によって規定されていないことを証明するわけではない。

上記アイブル・アイベスフェルトは、戦争のように人間に殺人を強制する場合には、敵を悪魔とみなすような特別の理論武装を必要とするが、これが必要なのはもともと殺人忌避の遺伝的的特性があるからだとい<sup>(6)</sup>う。この考え方にしたがえば、人間の遺伝的的特性は殺人を忌避する倫理を人間にもたせるけれども、しかし同時に、人間はこの遺伝的的特性に反する文化を学習することもできるということになる。ウィルソンにおける奴隷制度も同様である。たとえ一時期であろうとも、奴隷制度が成立しえたということは、人間が奴隷を正当化するような理論を受け入れることができたからに違いない。彼もまた、人間による文化の学習は人間の遺伝的的特性が禁止しているものを受け入れさせることができると考えているのである。

彼らは、文化的特性が遺伝的的特性によって基本的には規定されていると考えるが、全面的に決定されているとは考えない。人間は多種多様な文化を学習することができる。その中には人間の遺伝的的特性に反するようなものもある。それゆえに、遺伝的的特性に反するような文化でも、それが遺伝的的特性から余りに乖離しすぎないかぎり、あるいは一時的なものであるかぎりには、起こりうるのである。しかし、そのような文化は、生物の一種と



しての人間にとって無理を伴うから、安定することができない。この考え方にしたがえば、単に相反する文化が存在するというだけでは人間の自然は否定されないことになる。それら相反する文化が同様に安定したものであるということが示されなければならないのである。文化人類学は、必ずしもこの点を明確に示していない。<sup>(7)</sup>

それならば、アイブル・アイベスフルトやウィルソンの立場を全面的に受け入れることができるであろうか。彼らの議論では、人間は遺伝的特性に反することでも学習することができけれども、両者がともに同程度に安定した文化となりうるわけではないと考えられている。遺伝的特性に合致するものは安定するが、これに反するものは安定しないというのである。このように考えるならば、種としての人間に伝えられた遺伝的特性を人間の自然だと考え、またこの遺伝的特性と両立する文化は自然であり、そうでない文化は不自然であると考えることになるであろう。

種としての人間に伝えられた遺伝的特性は、人間の文化的進化が起っていない状態でもっとも確実に識別することができるであろう。したがって、この考え方に立てば、人間が動物と共有する性質、あるいは文化的進化のもっとも初期の人間集団に共通にみられるような人間の性質が人間の自然とみなされることになる。動物の本能から人間の自然を類推しようとする動物学の諸理論や、いわゆる「未開社会」に人間社会の原型をみようとする文化人類学の諸理論はこのような理論の例である。このような見方からすると、今日我々がもっているようないわゆる「高度な」文化はすべて何らかの程度において不自然だということになるであろう。我々は、到底このような人間の自然の概念を受け入れることはできない。

人間の学習が遺伝的特性を離れて可能だとは考えられない。そもそも高

度な学習能力自体が人間の遺伝的特性なのである。人間の遺伝的特性は、「汝殺すなかれ」という平和愛好的倫理だけでなく、「敵を殺せ」という戦闘的倫理をも受容可能にするようにできている。一方の倫理は生物学的基盤を有するもの、他方は学習によって獲得したものとして、両者を対置するならば、学習は生物学的基盤なしに成立するものと考えられることになる。しかし、これは誤っている。もしも人間に外形的には自分と同じようにみえる他の人間を、その外形にもかかわらず、実は悪魔のだと信じ込むような「高度な」学習能力がなかったならば、殺人を賞讃する文化は起こりえなかったであろう。人間の歴史において時に戦争が讃美されたということは、このような学習能力を人間がもっていたことを証明している。

人間の学習能力は人間の生物学的特性である。人間は必然的に学習する。文化をもつことは人間の自然なあり方である。文化をもつことを無視して、あるいは学習能力を無視して人間の自然を考えることはできない。異なる人間集団は異なる文化を発展させてきた。彼らは時に異なる外形的特徴をもっている。人間は、それらの違いを識別して、人類を亜種に分類することを学んだ。人間の高度な学習能力は、人類を亜種に分類できない状態にとどまることを不可能にした。もし我々が人類全体を同じ仲間だと認識すべきだとすれば、それは人類を亜種に分類することをやめるのではなく、亜種に分類するにもかかわらず、その亜種同士の中に新たに何か共通性を見出して、その共通性のゆえに同じ人間仲間だと認識するほかにない。つまり、人間としての共通性は、文化的進化の過去においてではなく、文化的進化の将来において新たに現れるものでなければならぬ。我々の求めている人間の自然はこの意味で文化的進化とともに進化するものでなければならぬ。<sup>(9)</sup>



なるほど人間の学習能力は、人間に多様な学習可能性を与え、多様な文化を發展させた。しかし、そこに限界がないわけではない。人間は何でも学ぶことができるわけではない。動物には学習できるのに人間には学習できないことがある。スキナーの鳩は「勤勉に」8の字を書き続けるように訓練されたが、人間の子供を同じような単純作業に「勤勉に」なるように訓練することはできないであろう。逆にまた、鳩に言葉を教えることは不可能であるが、人間に言葉を教えないことは通常の人間関係を維持するにぎり不可能である。<sup>(11)</sup>文化は、いかに多様であっても、生物学的に規定された人間の学習可能性の範囲内に限定される。

もしも人間に学習可能なことと不可能なことがあるとすれば、学習容易なことと学習困難なこともあると考えるべきであろう。すなわち、人間の学習可能な事柄を一線上に並べるならば、一方の端にはきわめて学習し易い事柄、他方の端には学習不可能な事柄があり、その中間には比較的学習し易い事柄から比較的学習し難い事柄が連続的に並んでいると考えることができる。そして、それぞれの文化はすべて学習可能な事柄より成り立っているが、その中には比較的学習し難い事柄も含まれていると考えられる。ただし何がより学習し易いかは、実際にそれが学習されて初めて分かる。こうして、ある文化の中でそれよりも学習し易い事柄が発見されるとそれが旧い部分にとって代わる。こうして、文化的進化が起こっていると考えることができるのではあるまいか。

文化的進化がこのような意味で人間の生物学的特性によって支えられているとするならば、その生物学的特性が変わらないかぎり、すなわち人間の遺伝的特性が変化しない程度に生物学的進化の時間でいって短い人間の歴史をみるかぎり、文化的進化が一定の方向性をとるとしても不思議では

なからう。ウィルソンは、エジプト、中国、メキシコなどの古代諸文明が相互に交流していなかったにもかかわらず、小規模な狩猟採集民のバンドから出発して、部族社会、首長制社会を経て、国家へと一定の順序で社会組織を複雑化していったという。彼は、このような文化的進化の基本的方向が共通なのは、そこに人間の生物学的特性が作用しているからだと考えている。彼によれば、首長制社会が国家に進化することは生物学的必然なのである。<sup>(12)</sup>

この場合には、人間の自然は必ずしも、人間が動物と共有する特性、あるいは「未開社会」の文化と共有する特性には限られない。たとえば、国家という独特の社会を構成することは人間にとって自然な行動様式であるが、これは他の社会性昆虫にはもとより、人間の「未開社会」にも存在しないものである。しかし、人間が人間である限り、必然的に国家を構成するようになるわけだから、これは人間の自然の（少なくとも）一側面だといえることができるであろう。このように考えるならば、人間の自然は、文化的進化とともに進化するものだと考えなければならぬ。なぜならば、国家をつくるという人間の特性は、国家をつくった時点で初めて出現したものであって、それ以前の首長制社会までには存在しなかったはずなのだから。

人間の歴史において与えられた自然条件の中で、人間集団が、可能な場合には常に、小規模なバンドの状態にとどまらず国家を形成するに至ったということは、人間にとって国家を形成することが自然であったことを示している。もしも人間にそのような自然の傾向性がないのならば、いつまでもバンドの状態にとどまっている集団や、さらに国家からバンドへと逆に進化した集団があってもいいはずである。しかし、文化は、通常は、そ



のように停滞したり、逆転したりしない<sup>(13)</sup>。人間の文化がこのように特定の方向に進むのは、そのような方向へと進ませる力が人間に備わっていると考える以外に、理解することができないであろう。そのように考えるならば、人間の自然は文化を一定の方向に進化させる力として作用しているものだということになる。我々は、原則的に、このような考え方を認めることができるのではあるまいか。

ただし、我々は、ウィルソンの生物学的決定論を受け入れる必要はない。彼は、過去の文化的進化に関する我々の知識が、文化的進化の将来を予測すると考えている。しかし、過去の進化に関する知識が未来の進化をも指し示すことはできない。首長制社会が国家に進化するということが我々に知られたのは、現に首長制社会が国家に進化したからである。我々の知識は、過去に起こったことについては知ることができる。しかし、未来に起こることを知ることはできない。たとえ首長制社会が国家に発展するのが生物学的必然だとしても、未だ国家が出現していない時点では、これを予測することは不可能である。

さらに我々は、人間のみが文化的進化の道筋を決めるわけではないことに注意しなければならない。地球に氷河期が到来したことは人間の文化的進化に重大な影響を及ぼしたはずであるが、これは人間の関与を越えた自然現象であった。将来、再び氷河期が到来しないとも限らない。それに人間がどう対応するかは、その時の文化状況によって異なり、したがって氷河期がいつ地球を訪れるかによって異なる。当然その後の文化的進化の道筋は、氷河期の時期によって異なるはずである。したがって、自然存在全体について決定論を認めることなく、文化的進化にだけ生物学的決定論を認めることはできないのである。人間もまた、他のすべての自然存在と同

じようにこの宇宙を構成する存在の一つであり、そのあり方は根本的には自然の条件によって決められている。人間にも他の自然存在におけると同様の必然と偶然が作用していると考えなければならない。

人間は、所与の環境条件の中で文化の将来を模索する。その模索は多様であるが、しかしまったく無方向だというわけでもない。多様な文化の模索は、その模索の対象が限定されるかぎり、結局は、ある一つの方向へと収斂していく。人間はいかに文化を多様に発展させても、それを収斂させる共通性をもっている。そのような共通性こそ我々が人間の自然と呼ぶものである。

## 二

生物学的進化は、遺伝子に偶然起こった突然変異のうち自然選択に生き残った遺伝子が種に普及することによって起こる。遺伝子の突然変異がどのようにして起こるかは、環境の影響をも受けるが、それによって決定されるわけではなく、偶然の要素が常に含まれる。そのような偶然によって発生した突然変異遺伝子のうちどれが種の進化をもたらすかは、もはや偶然によってではなく、その時の環境条件によって決定される。突然変異によって出現した遺伝子は多様ではあるが、ある範囲内に限定されている。その限定された範囲内の遺伝子だけについてみれば、その時の環境条件は決まっているのだから、どの変異遺伝子が生き残るかは決まっているといわなければならない。この選択は、その時の環境条件とその時の限定された選択肢の中で考えるかぎり、必然の過程だといえる<sup>(14)</sup>。

文化的進化も同じように考えることができよう。すなわちある文化的環境の中で、その文化の一部分を変えようとして、種々様々な新文化が提案



される。どのような新文化が提案されるかは、その時の文化的環境によって影響を受けるが、それによって決められるわけではない。常に偶然の要素が加わり、それゆえに多数の新文化が提案される。こうして提案された多数の新文化は、人間によって、個別に批判的に検討され、あるいは相互に比較検討される。その結果、あるものは採用され、他は捨て去られる。我々は、生物学的進化における環境条件の役割を人間の批判的思考が果たすことによって、自然選択と同じような過程が起こると考えることができるであろう。

上に新文化を提案すると述べたが、これは、より具体的にいうと、既存の科学理論を批判して他の理論を提案するとか、既存の哲学思想を批判して他の思想を打ち立てるとか、既存の行動習慣を破って他の行動の仕方を選ぶとか、さまざまな形態がありうる。たとえば科学理論を考えてみよう。既存の理論を批判して新たな理論を提案するとき、その新たな理論は既存の理論から必然的に導き出されるわけではない。新理論を打ち立てようとする人は、既存の理論の誤りあるいは不足を指摘して、これに代わるものを提出しようとするわけであるが、そのために考慮すべき条件は限定されていない。新しい発見はある飛躍を伴うのであり、それゆえにそこには偶然が作用する。偶然に思いついたさまざまな思考が新理論の形成に作用しているのである。

そのようにして一旦思いついた新理論を旧理論と比較するときには、状況は異なる。このときには、比較検討すべき理論はすでに与えられている。その与えられたものを比較すればよいのである。つまり、このときには考えるべき事柄が限定されている。それゆえに、その思考の道筋には偶然の要素が減り、必然の要素が増す。我々は、思考実験として、考慮すべき事

柄が完全に限定されている場合を想定してみることができるであろう。つまり、新理論と旧理論の優劣を比較するための問題点がすべて与えられており、しかもそのすべての問題点についてそれぞれ一定の判断が下せるという場合である。この場合には、我々の思考は必然的に一つの結論をもたらすであろう。ここでは、新理論と旧理論の選択は必然の過程となるわけである。

もちろん、現実には、二つの対立する理論の優劣を比較検討する際に考慮に入れるべき事柄がすべて明示的に与えられているわけではないかもしれない。また、たとえ明示的に与えられても、その与えられた事柄に関して確実な判断が必ずしも下せるわけではないかもしれない。このように考慮すべき事柄について不確定の部分が残れば残るほど、新旧理論の比較検討には、偶然の要素が多く入るであろう。逆にしかし、この種の不確定が少なければ少ないほど、この比較検討は必然的な結論を導くはずである。我々が新旧の理論を比較検討し、あるいは対立する諸理論の優劣を考えている場合、可能な限り必然的な思考の過程を発見しようと努力しているのである。

さて、上のような必然の過程がある個人において成り立つ場合、同じ必然の過程が他の人々においても成り立つであろうか。つまり、ある個人が諸々の論点を考慮した上である理論を真とするとき、他の人がまったく同じ論点をまったく同じように考慮した上で、同じ理論を偽とすることがあるだろうか。そんなことはないであろう。人々がある理論の真偽について対立するのは、その理論に含まれる何らかの論点で対立するからである。たとえば、その理論の含意について意見が食い違い（つまり考慮すべき論点として何を取り上げるかという認識が異なり）、またはその理論に含まれる



論点の一つあるいは複数について判断が異なり（つまり考慮すべき個々の論点について判断が異なり）、あるいはそれらの論点の組み合わせ方に関して判断が異なるなど、その理論の中のどこかの部分で判断が違っているはずである。結論に至る推論のすべての過程では同じ判断をもちながら、結論についてだけ判断を異にするなどということはないであろう。そのようなことはないと信じられるから、我々は、他人を説得しようと努力するのである。

我々は、科学理論を人々に理解させようと努力しているとき、その理論によって思考すべき事柄を独特の仕方限定しているはずである。そして、その限定の仕方が受け入れられ、それぞれの限定された事柄についての思考結果が一致するところまで進めば、我々はその理論を同じように理解し、同じように受け入れることができることになる。我々が同じ科学理論を受け入れることができるのは、このような思考過程の一致が人間の間では可能だからである。科学理論の場合、上のように明示的に比較検討すべき事柄が限定されており、しかもその限定された事柄についてそれぞれ一つの判断が成立しながら、なおかつ複数の結論が導かれるということはあるにない。我々が個人的な思考過程において一つの結論に到達し、あるいは他人との討論において共通の結論に到達できるのは、このような条件があるときには、我々の思考が唯一の結論に必然的に導かれるからである。この唯一の結論を導いている我々の心の働きを我々は広い意味で「理性」と呼ぶことができるであろう。

人間にこの意味での「理性」が備わっていないとしたならば、我々はまったく同じ事柄について考えても、時が異なれば異なる結論を得たり、あるいは人が異なれば異なる結論を得たりするであろう。さらにまた、ある

時、あるいはある人には、理解できることが、他の時、あるいは他の人には、如何に努力しても理解できないということが起こるのである。実際、人間と人間以外の動物との間には、このような共通理解を根本的に不可能にする溝が横たわっていると考えられる。それは、人間と動物とでは、まったく同じ環境条件の中でも異なることを考えるからであり、否より正確にいうならば、人間と動物とでは同じ自然環境の中でも異なる環境世界に住んでいるからである。<sup>(16)</sup>つまり、人間と動物とでは同じ物を同じように観察できないのである。しかし、人間同士の場合には、このような溝はない。常にではなくとも、少なくとも条件に恵まれば、人間同士の相互理解は可能になる。我々がここで「理性」と呼ぶものは、動物の一種としての人間に共通に備わっているある種の理解能力を意味する。<sup>(16)</sup>

以上の議論に対しては、なるほど科学理論のように客観的判断の成立する分野ではそのようにいえるが、価値判断を含む場合にはそうはいえないという反論が提出されるかもしれない。たとえば二つの花を指してどちらが大きいかと問えば、その答は一つに限られる。しかし、どちらが美しいかと問えば、人によって異なる答が返ってくるかもしれない。この違いは文化を異にする集団の間では一層顕著に現れるかもしれない。美醜の判断や善悪の判断など、科学的な事実認識と区別して価値判断と呼ばれるものは、観察の対象が十分に限定されても、観察結果が人によって異なると考えられることが多い。今日の実証主義で事実認識と価値判断を峻別しようとするのも、このような区別が想定されているからである。

果してこの区別は妥当か。我々は、すでに事実の観察においても観察の観点が予め指定されなければ、結果の一致は得られないことを指摘した。このことは、事実に関しても純粋に客観的な認識を可能とする素朴な実証



主義が受け入れ難いことを示している。人間のあらゆる観察はある種の理論を含んでおり、それゆえに理論から独立な純粹の観察はありえない<sup>(17)</sup>。つまり、二つの花のどちらが大きいかという観察もすでに花の大きさを判定するためのある種の理論（あるいは認識の枠組み）を前提にしているのである。同じように、二つの花のどちらが美しいかという観察も異なる文化の中で育った人々の間で判断が異なるのは当然だといわなければならぬ。

それにしても、我々は、二つの花の大きさについては文化が如何に異なるかと人々の観察結果はほとんど一致するが、その美しさに関しては文化によって相当に大きな変異があることを認めなければならぬ。問題は、後者の場合、観察結果の一致はおよそ不可能なのかということである。我々は、すでに人間の判断の一致をもたらすのは、人間に共通な「理性」が備わっているからだと述べた。しかし、この「理性」は以上のことを考慮すれば、それぞれの個人の所属する文化によって制約されていることを認めなければならない。もしも「理性」というものが究極的に文化的制約の下にあるのなら、文化を異にする人間の間では、「理性」的判断についても一致は期待できないことになりそうである。果してそうか。

確かに我々人間の「理性」的判断は、それぞれの個人の生まれ育った文化の影響を受けている。しかしそのように文化によって影響を受けた「理性」的判断は遺伝的に継承されることはない。それはすべてそれぞれの個人が生まれた後に改めて学習されなければならない。ある世代が学習した文化が遺伝されて後の世代の文化の学習に一定の傾向を生み出すことはない。我々がどの人種に生まれたかという生物学的条件は、生まれた後に何を学ぶかに影響を与えない。血統的に純粹の日本人でも生まれたときから

英語の環境の中に置かれさえすれば、完全な英語を話すようになる。他の文化の学習に関しても同じである。違いが生じるとすれば、それは子供の出自によって周囲の人々の取り扱いが微妙に変わるからである。

ある花を美しいと判断する文化圏では新しい世代にその花を美しいと教え、それを醜いと判断する文化圏では醜いと教える。この二つの文化圏が相互に独立していて、その花の美醜についての文化が変化しないかぎり、同じ美醜の判断が世代を越えて継承されるであろう。しかし、それはあくまでもそれぞれの個人が生まれた後に学んだ判断である。したがって、ある子供がその生育環境を交換すれば、まったく反対の判断をするように成長するものと考えられる。

一旦このような特定の文化の学習が進んだ後では、文化を異にする人々の間では完全な判断の一致が困難になるかもしれない。それは、すでに学んだ特定の文化が他の文化の学習を阻害するからである。それゆえに、異なる文化集団が異なる文化集団として自らを意識して、その子孫にその文化を教えている状況においては、その文化集団相互間で十分な判断の一致が得られないことはありえよう。これはしかし、双方が共に判断の一致を必ずしも望んでいないからであり、自らの子孫に彼ら自身の特有の文化を意図的に教え込んでいるからである。

もしも彼らが真に判断の一致を得ようとするならば、あるいは何か判断の一致が必要な状況が生じるならば、それぞれが自らの文化を自らの集団の新しい世代に教えるのではなく、新しい世代については集団間の区別をせず、同じことを教えることも不可能ではない。例えば、ある花を美しいと判断する文化と醜いと判断する文化とを同じように教えるのである。そうすれば、新しい世代は先行する世代とは異なった文化の学習をすること



になり、彼らにとってはどちらか一方の文化が先行学習の影響で優先されるということとはなくなる。その場合には、新しい世代は新しい文化を創り出すことになるはずである。我々の「理性」的判断がこのような状況でも異なるということは考えられないであろう。

そもそも文化とは、そのような「理性」的判断の一致の可能性を前提にして生まれたものである。なぜある文化ではある花を美しいと判断し、他の文化では同じ花を醜いと判断するようなことが起こるのか。そもそも人間にその花を美しいとか醜いとか判断する感受性が備わっていなかったならば、およそそのような文化が起こらなかったであろう。さらにまた、どんな人間もどんな場合にも例外なくその花を美しいと感じるだけで、およそ醜いと感じることがないならば、その花を醜いと判断する文化が生まれる可能性はなかったであろう。人によって、あるいは時によって、その花を美しいと感じ、あるいは醜いと感じる多様性が動物の一種としての人間の感受性に備わっている場合に限って、同じ花を美しいとする文化と醜いとする文化とが起こりえたはずである。

もしも人間には生得的にその花を美しいと感じることも醜いと感じることもともに可能だとするならば、何かの偶然である個人はある時その花を美しいと感じ、他の個人は他の時に同じ花を醜いと感じることがありうる。そしてこの感じ方がそれぞれの個人のその後の感じ方を規定して、一方はその花を常に美しいと感じ、他方は常に醜いと感じることもありえよう。人間の学習はしばしば偶然的経験によって左右される。このような個人間の感じ方の違いがそのまま放置されていけば、それは文化を構成しない。しかし、その集団でその花を美しいとする感じ方は強化され、これを醜いとする感じ方は否定されるならば、その集団のほとんどの成員はその花を

美しいと判断するようになるであろう。この場合には、その花を美しいとする文化が成立することになる。

文化とは、そもそも、個人的に異なるかもしれないそのような個人間の判断の相違を一致させることによって成立したものと考えることができる。そのような一致が可能なのは、人間である限り同じ判断をする可能性が生物学的に仕組まれているからである。しかしその判断の一致の程度は、判断の対象によって異なる。花の大きさに関する判断は個人差が小さく、したがってまた集団間の文化差も小さくなる。花の美しさに関する判断は個人差が大きく、したがってまた集団間の文化差も大きくなる。しかし、文化が文化である限りは、その集団内での個人差はある程度抑えられることになる。我々の「理性」は、生物の一種としての人間に備わった共通の能力を基礎にして、同じ文化の中では同じように、しかし異なる文化の中では異なった方向に、展開したものだと思えることができる。したがって異なる文化を背景にして展開した「理性」相互の間では直には共通の判断は成立しないけれども、必要に応じて、文化的相違を越える可能性を備えていないわけではない。<sup>(18)</sup>

ある花を美しいと判断する文化と醜いと判断する文化が接触したときには、どういふことが起こるか。人間にはもともとこの花を美しいと感じる能力も醜いと感じる能力も備えているのだから、それぞれの文化集団に属する人々は、自分の文化とは対立する文化を知って、自分の文化が抑えていた人間の感じ方について気づかされることになるであろう。多くの場合、そう気づかされてもやはり自分の文化の方がより自然だと感じられるかもしれない。しかし、常にそうだというわけではない。時には、初めは違和感のあった相手の文化の方が自然だと感じられるようになるかもしれない。



ない。さらに両方の文化を同等に学習した新しい世代の人々は圧倒的に一方の感じ方を受け入れるようになるかもしれない。もしもこの花を美しいと感じるのも醜いと感じるのも、人間の学習のし易さという点でまったく優劣がないならば、このようなことは起こらない。しかし、もし何らかの程度において違いがあるならば、より学習し易い感じ方の方が普及するであろう。そうなれば、その優勢な感じ方が新しい統一した文化となるわけである。つまり、それが新しい文化の中で「理性」的な判断として確立するわけである。

限定された文化の選択肢の間で「理性」はある特定の選択をする。たとえば、奴隷制の文化と人間平等の文化が比較されるとき、人間の「理性」は後者を選びとる。なぜ「理性」的判断が奴隷制度から平等主義に転換することはあるのに、逆に平等主義から奴隷制度に転換することはないのか。人間は、両方の文化を学習することができるけれども、平等主義の方が学習し易いように生物学的に仕組まれているというほかないであろう。奴隷制度も平等主義も知らない時代には、人間はこの種の判断を迫られることがない。奴隷制度だけしか知らない時代には、人間の「理性」は奴隷制度を選択する。しかし、奴隷制度と平等主義が比較されれば「理性」は後者を選択する。人間の「理性」は、そのように文化的進化に対応して変化するが、しかし一定の文化的条件の中では一定の選択をするようにできていると考えられる。つまり、「理性」は文化的進化とともに進化するけれども、それぞれの時点では文化的進化を引き起こす客観的条件として作用するのである。我々は、このような「理性」をその時点での人間の自然と考えることができるであろう。

文化的進化において「理性」は、生物学的進化における自然環境と同じ

働きをする。ある時点での文化の選択はその時点での「理性」によってなされるが、その文化は新たに「理性」に組み込まれる。次の時点での文化の選択は、前の時点での文化の選択によって作り替えられた新しい「理性」が行う。つまり、「理性」は文化的進化とともに変化するのである。同じことは、生物学的進化においても起こっている。ある生物種の突然変異体の選択を決める自然環境には、その生物種およびその時出現したすべての突然変異体が含まれる。ある時点での自然選択でその生物種に進化が起るならば、その進化した新しい生物種が次の時点での自然環境を構成する成員になっている。つまり、自然環境もそれぞれの時点での進化の結果を受け入れて変化しているのである。自然環境は決して生物学的進化の過程とは独立に存在する不変の環境ではない。しかしまたそれは、それぞれの時点で生物学的進化を引き起こす客観的な環境として作用する。「理性」も文化的進化に対して同じ役割を果たしていると考えることができよう。

### 三

生物学的決定論をとるウィルソンは、相互に交流のなかった人間集団が同じように発展していったことから、文化的進化の過程が生物学的必然性をもっていると考ええる。我々は、そのように考える必要はない。孤立した集団は、独特の文化を発展させる可能性がある。とくに集団が小さければ小さいほどこの可能性は大きい。なぜならば、人口が少なければ少ないほど、その集団内の人間の経験が限定され、それだけ彼らの「理性」が他の地域の人々と異なる独特なものである可能性が大きいからである。<sup>(19)</sup>

しかし、この集団が大きくなればなるほど、すなわちその集団内の人口が増せば増すほど、人間の経験する多様性の範囲も増大する。それゆえに、



相互に孤立したどの集団の内部でも、それが十分に大きければ、他の集団の内部で発生するのと同じような経験をする可能性が大きくなる。人間の生物学的条件は同じであるから、同じ経験を人間は同じ文化を発展させることになる。こうして、相互に交流のない集団であっても、その集団が十分に大きければ、そしてそれらの集団の生活環境が余り違わないならば、その内部で起こる文化的進化の大まかな方向は他の集団と似たようなものになる可能性が大きいわけである。これは、オーストラリア大陸においてユーラシア大陸と同じような生物種の進化が起こっているのと同じことである。

もちろん。子細にみれば、相互に完全に遮断されている集団ではどこかに大きな文化的相違があるものと考えられる。したがって相違点を探せばそれを見つけることができよう。しかしまた、生物学的特質を同じくする諸人間集団の経験はそれほど異なるものではないから、同一の文化的特質を探せば、それを見出すことができるのも当然である。さらに地球上の人間集団の場合には、完全に遮断されていることがむしろ例外で、ほとんどの場合は相互に交流があった。それゆえに、大まかな文化的進化の方向をみるならば、地球上どこでも同じものであったとしても、何ら不思議ではない。

このことはしかし、文化の多様性がなくなることを意味しない。生物学的進化において、一方で進化した動物種において同じ機能を有する複雑な器官が発達すると同時に、他方でいよいよ多様な種が発生するように、文化的進化においても、いわゆる「高度な」文化がすべてある種の共通な特質をもつと同時に、それぞれの文化はそれぞれの独自性をもっていよいよ文化が多様になるものと考えられる。文化の多様性と文化的進化の一様性

は必ずしも矛盾しないのである。

そもそも文化が異なるに至ったのは、それぞれの人間集団の生活圏が異なり、文化によって解決すべき問題状況そのものが異なるからである。問題が異なれば、それに対する解答も異なるのが当然である。その限りで、相互に生活圏を異にする人間集団が異なる文化をもつのは当然である。異なる社会が相互に交渉をもたないならば、彼らが同じ問題を問うことがないであろう。したがってまた同じ認識に至る必要もないのである。交通と情報の技術が発達し、世界は狭くなったとはいえ、世界中の人間が同じような生活をしているわけではない。自然環境の違いは、必然的に、異なる文化を発達させることになる。たとえば、エスキモーは雪を多様に区別して表現する言葉を要するが、赤道直下に住む人にはそのような言葉は不要である。同様に、社会生活の共通性が同じ文化を発展させ、その異質性が異なる文化を発展させる。こうして、人々が相互に交流して共同生活をする範囲で、一つの共通の文化が発展し、交流の少ない他の集団とは異なる方向に発展するのは、自然の傾向だといわなければならない。<sup>(20)</sup>

文化の相互交流は、原則的に、文化の相違を縮める方向に作用するはずであるが、結果として、完全な統一にまで進むことは少ないであろう。なぜならば、かつてある特定の文化を形成したのは、その人間集団が特定の生活圏を構成していたからであり、その生活圏は完全には融合してしまわないからである。これは、個人間において、一旦独自の思想を作り上げた人々は、相互交流によってかなり意見の一致と相互理解を進めるとしても、必ずしも完全な一致と完全な相互理解は得られないのと同様である。したがって、文化集団間の相互交流は類似性をもたらすが、完全な一致まではもたらさないと考える方が妥当であろう。さらに、相互に関係が密接であ



ればあるほど、相互間のわずかな差異に敏感になるために、いよいよ完全な一致は難しくなるかもしれない。つまり、一旦発生した文化の独自性は、半永久的にその影響をもち続けるわけである。<sup>(2)</sup>

それぞれの社会集団がそれぞれに独自の文化を継承発展させようと努力するには、それなりの理由があり、我々は、これを否定することはできない。また、地球上に多様な文化が共存することは、人間の可能性をそれだけ豊富に実現しているわけだから、むしろ望ましいことだとさえ考えることができる。このことはしかし、文化の相違は乗り越え難いものであつて、文化を異にすれば人間の相互理解は不可能になるということを意味しない。人間は、もし相互理解が必要ならば、その道を見出すことができるはずである。

人間が一旦習得した文化を決して変えることができないのであれば、異なる文化の中で育った人々の相互理解は不可能であるといえよう。しかし人間が文化を習得し直すことができるのであれば、あるいはさらに、文化そのものが相互交流によつて変化するものであれば、文化を異にする人々も相互に理解する可能性が開かれるはずである。異文化間の相互理解が必要とされるのは、文化を異にする人が相互に交流する場合である。その相互交流が両方の文化の新しい展開をもたらし、時間が立てば、相互理解を可能にする新しい文化が発展することを我々は期待することができるであろう。すでに述べたように、この新しい文化の発展は、既存の相互に異なる文化の中で育った成人については不可能であるかもしれない。あるいは不可能ではなくてもきわめて困難であるかもしれない。しかし、もし必要ならば新しい世代を新しい文化の組み合わせの中で教育することは可能であり、その新しい世代に新しい文化の展開を期待することができるはずであ

る。問題は、既存の世代がそれほどに文化の相互理解の必要性を強く感じるか否かである。

人間の自然を考える場合、我々はしばしば、異なる文化の間に共通性があるか、あるいは、異なる文化の中に育った人々は相互に理解できるかという問いを立てる。実は、この問いの立て方自体が誤っているのである。異なった文化をそれぞれに固定してしまえば、そこに共通性を見出すことはできず、また文化を異にする人々が完全には相互理解できないのは当然である。これは、個人間の相互理解の場合を考えてみれば明かである。意見を異にする人が共通の見解を受け入れることができるかと問うとき、もし双方の意見が変化しないものと仮定するならば、それは不可能だといわなければならない。完全には相互理解できないから異なる見解をもっているのである。しかし、意見を異にする人々の交流は双方の意見を多少とも変えるであろう。その結果、一方あるいは双方が、以前には理解していなかったことを理解し、あるいは以前には否定していたことを肯定するようになる。このように双方の意見が変化することによつて、相互理解が進むのである。同様に、相互に異なる文化が接触するならば、人間は新たに、その相異なる文化がともに受け入れることのできる新しい文化を発展させる可能性をもっている。そのような共通の文化が成立するときに初めて、またその程度に应じて、人々の相互理解も可能になるはずである。

文化相対論を唱える人々は、異なる文化が新たな展開をすることを無視して、それぞれに固定して世界理解の仕方の相違を強調する。そのように固定して異なる文化を見れば、その相違点のみが浮き彫りにされるのは当然である。しかし、この相違が相互理解を不可能にするわけではない。我々が過去の思想を理解しようとするとき、過去の思想は固定された対象と



して存在するのであって、我々の思想によって変化するわけではない。もっとも過去の思想の理解の仕方が変化することはあるが、これは、あくまでも我々自身の思想が過去の思想の影響を受けて変わるのであって、逆に我々の思想の影響を受けて過去の思想が変わるわけではない。このように過去の思想が固定されているならば、それが今日の我々の思想からみればおよそ理解し難いもの、受け入れ難いものとどまることは何ら不思議ではない。この困難は、過去の思想を無理に我々の思想に合わせるように再解釈をしないかぎり解消しない。<sup>(28)</sup>

同じように、文化人類学者が「未開社会」の文化を観察理解しようとする場合にも、文化の相互交流は起こらない。文化人類学者にとって研究対象としての「未開文化」は、あくまでも対象として固定されたものであって、自分との交流において変化するものではない。また、自分自身の文化がこの研究によって変化することも想定されていない。実際には、文化人類学者の闖入によって相手の文化に何らかの変化が起こっているかもしれないけれども、理想的には、その変化が起こらない状態での「未開文化」そのものを知ろうと努めている。このように研究対象が変化しない客観的なものとして固定されているならば、それが研究者の文化とは異質なものととして現れるのは当然である。同じことが現代の異文化を理解しようとする場合にも起こる。異文化を理解の対象として、つまり相互交流によって双方がともに変化発展するものではなく、単なる観察の対象としてみる場合、自分の文化と異文化とは異質のままにとどまるのが当然である。したがって、過去の思想の変化、文化間の考え方の違いをみるならば、異質の思想、異質の文化は相互に異なったパラダイムに枠づけられているように見え、その異なるパラダイムの間には飛躍があるようにみえるのは

当然である。このことはしかし、異質の文化が相互理解可能なものに発展する可能性を否定するわけではない。異質の文化がともに、あるいは一方でも、固定されるならば、結局完全な相互理解はできないことになろう。しかし、双方がともに変化発展するならば、相互理解の道が開かれるのである。西洋思想と東洋思想とは異質だという一般的な見方も同じように、西洋思想、東洋思想の双方を固定して、他からの影響で変化することを無視しているところから起こるというべきであろう。<sup>(29)</sup>

我々の理解を越えた異質の思想、文化もかつては生成発展してきたのである。その生成発展の過程では、自らの内発的展開に限らず、外からの影響も受けてきたはずである。ところが、一旦何か名前を付けられると、それは固定したものであるかのように取り扱われやすい。過去の文化や別世界の文化など我々が変わることのできないものについてはそれでもよい。しかし、今日の現実世界で起こっている文化対立が同じように、あれかこれか一つを選択する以外に統一の可能性がないというのは誤りである。今日の現実の対立については、対立そのものが文化間の相互交流を呼び起こし、その相互交流が双方ともに新しい方向への展開を引き起こしうるのである。この展開が必ず統一をもたらすとは限らないが、しかしまた、この展開が必ず非合理的な飛躍ないし選択を要するとも限らないのである。

相対立する文化が「理性」による選択を競っている場合、どのような選択がなされるか、すなわちどのように「理性」が働き、どのような新文化が創造されるかは、実際に新文化が創造された後でなければ分からない。新文化が創造される前に、如何なる新文化が創造されるかを知ることが原理的に不可能である。新しく提案されている諸々の文化を相互に比較検討するとき、未だその対立に対して一定の結論が得られていない時点で、我



々の「理性」がどのように働いて、この対立をどのように解決するかを知ることができない。それを知ることができるのは、実際に「理性」が働いてその対立が解決された時点においてのみである。だからといって、我々は、我々の「理性」がこのような問題に関して無力だと決めてしまう必要はない。もちろん、どんな対立でも必ず解決されるという保証はない。我々の「理性」がどんな文化的相違をも統一するという保証はない。しかしまた、予めそういうことができないと決めつけることも同様にできないのである。<sup>(24)</sup>

我々は、我々が実際に統一を必要とする限りは、統一を求める努力をやる必要はない。その努力が壁に突き当たるといふ地点を予め特定することは不可能である。我々の未来の知識ないし知恵は、我々の今日の知識ないし知恵を越えて、進展していく可能性を常に含んでいるのである。我々は、必要ならば、文化の対立を克服するために努力すべきであり、この努力には限界がないことを認めるべきである。人間の自然は「理性」的存在たるところにあるということは、この努力に限界がないことを宣言することにはかならない。

#### 注

(1) ここでいう「人間の自然」とは、通常「人間の本性」といわれているものと同じであり、*human nature* の訳語として考えられている。あえて「人間の自然」という訳語を用いるのは、人間も自然界の一存在であり、それゆえに人為的には変えられない本性があるという語感を重視したいからである。なお、西洋思想史上の代表的な *human nature* 論に「*Trigg, R., Ideas of Human Nature: A Historical Introduction*, Blackwell, 1989」に簡潔な紹介がある。

(2) R・ニスバット(南博訳)『現代社会学入門(三)』、講談社学術文庫、一九

七七年、二〇〜三〇ページ。

(3) アイブル・アイベスフェルト(日高敏隆・久保和彦訳)『愛と憎しみ』、みず書房、一九八七、一三七〜一四七ページ。

(4) E・O・ウィルソン(岸由二訳)『人間の本性について』、思索社、一九八〇年、一二二〜一二五ページ。

(5) たとえば、祖父江孝男『文化人類学のすすめ』、講談社学術文庫、一九七六年、八三〜一一一ページ。

(6) アイブル・アイベスフェルト、前掲書、一四四〜一四六ページ。

(7) この点を考えるためには、多数の文化を比較し、またその変化の傾向を調べなければならない。そうするとしばしば、文化の発展に一定の傾向があることを認めることになる。このような見方はすぐ後に検討する。

(8) 以下述べるように、小論では、文化の発展を生物学的進化と類似して考えるので、しばしば「文化的進化」という語を用いる。これは文化の発展、展開と同じ意味である。なおこの概念についてはたとえば、リュフィエ(荻澤玖美訳)『生物学から文化へ』、みず書房、一九八五年、第九章を参照。

(9) アイブル・アイベスフェルト(前掲書、一四七ページ)は、生得的な攻撃抑制機構があるところに救いを見出しているが、攻撃抑制機構を仲間に限定することも生得的なのだから、さらにこの限定を解除する可能性も生得的でなければ救いはずである。

(10) B・F・スキナー(慶応義塾大学学習科学研究センター・村井実・沼野一男監訳)『教授工学』、東洋館出版社、一九六九年、六七、七九ページ。

(11) 我々は、言葉を話せるのは人間だけだと考える必要はない。言葉に限らずさまざまな文化を動物ももつであろう。しかしそれぞれの動物はそれぞれの種にふさわしい文化をもつ。この点で人間も例外でないということを認めさえすればよいのである。動物の文化については、J・T・ボナー(八杉貞雄訳)『動物は文化をもつか』、一九八二年を参照。

(12) E・O・ウィルソン、前掲書、一三四〜一三六ページ。

(13) 小集団の場合成員の経験の総体が人類の経験の総体と比較すればきわめて偏ったものになる可能性が大きいから、進化が極端に他と異なる方向に進んだら、あるいは進化が停滞することが起こりうる。この点については、注(19)に対応する本文を参照のこと。



(14) 生物学的進化のこのような説明は正確性を欠くかもしれない。むしろ突然変異遺伝子の増殖率が進化の方向を決めるというべきかもしれない。その場合には、ここでいう環境条件の中に増殖率を決める諸要因が含まれていると考えればよいであろう。要するに、偶然の出現と必然の選択の両方が進化に寄与していることが認められれば、以後の議論には支障ないものと考えられる。ただし、今西錦二説によれば、突然変異の出現の偶然性も否定されることになるかもしれない。今西説がそう解釈されるとすれば、すべての進化が必然だということになるが、環境の変化に応じて変種が出現することを考えると、これは受け入れ難い。木村資生『生物進化を考える』、岩波新書、一九八八年など参照。

(15) 環境世界については、ユクスキユル(日高敏隆・野田保之訳)『生物から見た世界』、思索社、一九七三年を参照。

(16) ローレンツは、人間の理性が自分をとりまく自然の諸法則との絶え間ない相互作用の中で有機的に形成されたものであるから、自然諸法則を理解するだけの妥当性をもっているという。彼のいう理性との対比というなら、我々のいう「理性」は、さらに文化的諸法則との相互作用の中で形成されたから、これを妥当な仕方では理解することができるといえる。ローレンツ「現代生物学の立場からみたカントのアプリオリ論」(R・I・エヴァンズ(日高敏隆訳)『ローレンツの思想』、思索社、一九七九年所収)を参照。

(17) この部分は、ポパーの論理実証主義批判を念頭においている。

(18) 文化が進化すれば、我々が習慣的に持っている思考の仕方が違ふのは当然である。我々が問題にしているのは、そのような習慣的思考の違いが反省的思考をも規制して、共通の理解を不可能にするかという問いである。したがって、心理学でしばしば問題になる単純な知覚の違いなどは、それ自体では、この問題ではない。なお、文化的差異の心理学的取扱いについてはたとえば、M・コール&S・スクリブナー(若井邦夫訳)『文化と思考』、サイエンス社、一九八二年を参照。また異なる文化はすべて「理性」的判断の水準で異なるわけではなく、その前提となる無意識の水準で異なることも多いであろう。しかし、無意識は無意識であるかぎり、我々の制御しえないものである。無意識の水準の相違は、それが意識化され「理性」的に判断された限りで一致する可能性が生まれる。また、自然科学においては「理性」的判断の一致の程度が高く、倫理や美など価値判断においてはその程度が低いのは、後者において思考の対象が

特定し難いからである。これらの点についてはさらに詳述を要するが、ここでは省略するほかない。

(19) それゆえに、今日発見されたいわゆる「未開社会」は、孤立した小集団に限られるのである。

(20) 元来共通の文化をもっていなかったにもかかわらず、国家が共同生活の単位として機能することによって一つの文化圏に発展するのはこのためである。B・アンダーソン(白石隆・白石さや訳)『想像の共同体』ナシヨナリズムの起源と流行、リブポート、一九八七年を参照。

(21) 一旦ある程度恒久的な独自性を有するに至った文化集団は民族を構成することになる。過去において民族を構成するほどに文化的統一性と独自性を有するようになった集団は、その後は、民族的混交の状態に陥っても独自の文化を維持しようとする傾向を生む。この傾向は、各民族における意図的な独自文化維持の努力によって強化される。この意図的強化は、ある民族が他の民族に抑圧されたとき、一層強くなる。かくして、一旦成立した民族が解消することはほとんどないものと考えられる。この点はさらに詳述を要するが、ここではこれ以上触れることはできない。

(22) 過去の思想を理解するとは、我々に理解できるように過去の思想を再解釈する(過去の思想を変える)ことであり、またそのように再解釈された思想を理解できるように我々自身の思想を変えることである。このような双方の歩み寄りがあって初めて、過去の思想は我々に理解されるものになる。

(23) トーマス・クーンのパラダイム論は不用意に文化相対論に拡大解釈されるべきではない。科学思想の飛躍的変化が起こるときには、過去の科学の思考枠組みを否定して新しい枠組みを意識的に設定するのだから、後にその発展を見る人には、そこに相互理解不可能な溝があるように思われるかもしれない。しかし、科学革命を起こす当の科学者にとってその革命は古い思想の枠組みから(というよりも古い枠組みの困難から)必然的に新しい枠組みが考えられているはずである。つまり、古い枠組みを正しく理解してそれを否定しているのだから、古い枠組みを理解できないでいるわけではない。

(24) たとえていえば、ある数学の問題に対して二つの解答が対立している時点では、すなわち我々がまだ正しい解答を知らない時点では、我々の「理性」はこの対立にどのような解答を与えるかを知ることではできないのと同じである。



